

GABRIEL BOROWSKI*
Instytut Filologii Romańskiej UJ

Jeden język-wargi. Starotestamentowe źródła myśli przekładowej Haroldo de Camposa¹

Língua-lábio uma: as influências do Antigo Testamento na reflexão tradutória
de Haroldo de Campos

Resumo

O presente artigo visa a discutir a importância de duas imagens do Antigo Testamento, relacionadas diretamente com a questão da linguagem, na reflexão tradutória de Haroldo de Campos. Na primeira parte do estudo, que diz respeito à expulsão dos primeiros homens do Jardim do Éden, sublinha-se o valor da reflexão messiânica de Walter Benjamin na formação da teoria de transcrição. Na segunda parte, que constitui uma breve análise do segundo quadro (*Babel & Desbabel*) do tríptico *Éden* (2004), ilustra-se a realização prática da proposta teórica haroldiana, apontando sobretudo para o problema da tradução do nome de Deus.

Palavras-chave: tradução, transcrição, língua pura, Torre de Babel, Éden

Słowa kluczowe: przekład, transkreacja, czysty język, wieża Babel, Eden

* E-mail: gabriel.m.borowski@gmail.com. Autor artykułu pragnie serdecznie podziękować prof. dr. hab. Jerzemu Brzozowskiemu za wnikliwą, krytyczną lekturę niniejszego tekstu.

¹ Niniejszy artykuł stanowi zmienioną i poszerzoną wersję tekstu roboczego pt. „W poszukiwaniu śród kodu: Haroldo de Campos, transkreacja, wielojęzyczność”, przedstawionego na Ogólnopolskiej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Naukowej „Wielojęzyczność”, która odbyła się w dniach 31 maja–1 czerwca 2013 roku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Z semiotycznego punktu widzenia można uznać „operację przekładową”, w szczególności tę odmianę tłumaczenia, którą określam jako „transkreację” – i która ma zastosowanie w stosunku do werbalnych dzieł sztuki – za pewną formę tego, jak „zdebabelizować Babel”.

Haroldo de Campos (2004: 71)²

Figura biblijnej wieży Babel (por. Rdz 11, 1–9), której przerwana budowa reprezentuje klęskę ludzkości w dążeniu do językowej i geograficznej jedności – jako że pomieszanie języków i rozproszenie populacji popotopowej ostatecznie zamknęło śmiertelnikom drogę do porozumienia za pomocą tych samych słów – stanowi jeden z fundamentalnych symboli wielokulturowości funkcjonujących w świecie zachodnim. Wbrew tradycji egzegetycznej, która odczytuje historię budowy sięgającej nieba wieży za domagającą się boskiej kary oznakę ludzkiej pychy, nowsze lektury tekstu biblijnego sugerują odczytanie epizodu jako opowieści o początkach cywilizacji, w którą w sposób nieunikniony wpisana jest różnorodność (por. Hiebert 2007; Strong 2008). Językowe poróżnienie oraz rozproszenie ludzkości, mające znamiona dopełniającej plan stworzenia interwencji, stanowi również mityczną scenę pochodzenia przekładu jako hermeneutycznej operacji nastawionej na zrozumienie Innego, który ujmuje swoje doświadczenie w obcych ramach językowych (por. Steiner 2000).

Zdaniem Jacques’a Derridy (2009: 382) Bóg w momencie narzucenia Semitom swojego (nie)przekładalnego imienia („Babel”) „predystynuje ich do przekładu, podporządkowuje ich prawu koniecznego i niemożliwego przekładu”. Wielojęzyczność stanowi więc niezbywalne znamię ludzkości – brzemień domagające się ciągłego wysiłku wyrażającego się w nieustannych próbach radzenia sobie z niemożliwością werbalnej komunikacji. Problem ludzkiego wyobcowania w języku usytuować można jednak już w chwili złamania boskiego zakazu w Edenie, gdy pierwsi ludzie utracili umiejętność posługiwania się rajską mową, umożliwiającą pełne poznanie istoty rzeczy. Jak twierdzi Walter Benjamin (2011a: 17):

Wszystko [w akcie stworzenia] zaczyna się od stwórczej wszechmocy języka, na koniec zaś język – nazywając – niejako przyswaja sobie to, co stworzone. Język jest zatem tym, co stwarza, i tym, co dopełnia, jest słowem i imieniem [...] Bóg nie stworzył człowieka ze słowa, ani go nie nazwał. Nie chciał podporządkować go językowi, lecz uwolnił w człowieku język, który Jemu posłużył jako medium stworzenia. Bóg odpoczął, gdy w człowieku pozostawił swą stwórczą moc samej sobie. Moc ta, uwolniona od Bożej obecności, stała się poznaniem. Człowiek poznaje w tym samym języku, w którym Bóg stwarza.

Biblijna narracja o stworzeniu człowieka podkreśla więc jego wyjątkowość jako bytu, który za pośrednictwem boskiego języka czystych imion miał możliwość doskonałego obcowania ze światem. Benjamin podkreśla, że w chwili

² O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty z tekstów obcojęzycznych w przekładzie autora artykułu.

Upadku ludzkość utraciła zdolność posługiwania się rajskim językiem – czyniąc z języka narzędzie oznaczania, a nie nazywania rzeczywistości, człowiek odwrócił się i oddalił od istoty rzeczy, aby zagubić się następnie w gąszczu znakowego zapośredniczenia oraz w wielości pomieszanych języków.

Wygnanie z Raju oraz budowa wieży Babel stanowią dwa z trzech obrazów, które składają się na *Éden. Tríptico bíblico* (Eden. Tryptyk biblijny) (Campos 2004), pośmiertnie wydane dzieło brazylijskiego tłumacza i teoretyka przekładu Haroldo de Camposa (1929–2003), stanowiące dopełnienie projektów przekładowych z pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych (Campos 1990; 1993), po których nastąpiła niemalże dziesięcioletnia przerwa, kiedy to Campos oddał się sporządzeniu brazylijskich wersji dzieł Homera (por. Campos 2002). Wzajemnie zależne przekłady tekstów biblijnych, które składają się na wydany w 2004 roku tomik, mają na celu ukazanie drogi ludzkości, poczynwszy od utraty rajskej harmonii (cz. 1: *A astúcia da serpente* [Przebiegłość węża]), przez nieudaną próbę odzyskania bliskości Boga (cz. 2: *Babel & Desbabel*), aż ku triumfalnemu wzniesieniu się ponad śmiertelną kondycję poprzez miłosne zjednoczenie (cz. 3: *O cântico dos cânticos – Pieśń nad pieśniami*).

Utwory – stanowiące przykłady „transkrecji” (port. *transcrição*) – realizują Camposowską filozofię zamazania opozycji między oryginałem a przekładem, dążąc do izomorfii umożliwiającej zajęcie miejsca tekstu wyjściowego w kulturze docelowej (por. Borowski 2012). Zgodnie z nowym paradygmatem przekładowym Camposa akt twórczy (*criação*) dokonujący się w procesie przejścia pomiędzy dwiema domenami (*trans-*) dąży do oddania fizycznego wymiaru znaku w granicach wyznaczanych jego treścią pojęciową, będąc tym samym odwrotnością tłumaczenia dosłownego, które opiera się na przekazaniu znaczenia. Podstawą filozoficzną do poszukiwań ekwiwalentów formalnych działających w różnych rzeczywistościach językowych (Campos przekładał między innymi z hebrajskiego, japońskiego, angielskiego, greckiego i niemieckiego) jest istnienie domniemanego „powszechnika poetyckiego”, którego obecności Brazylijczyk dopatrywał się w utworach różnych kultur i epok. Poddając inspirującą myśl W. Benjamina twórczej transformacji i łącząc ją z koncepcjami językoznawczymi popularnymi w drugiej połowie XX wieku, Campos (1994: 63, cyt. za: Borowski 2012: 97) stwierdza:

[Przekład poezji] dąży do rekonfiguracji „śródkodu” [*intracódigo*], który działa w poezji we wszystkich językach jako „powszechnik poetycki” (wirtualne istnienie tego „śródkodu” jest przyjmowane przez tłumacza za założenie robocze, przy czym nie ma tutaj miejsca na pogłębienie dyskusji nad jego aktualnością; wystarczy uznać je za „fukcję heurystyczną”). Ujęty z językowego punktu widzenia ten „śródkod” byłby przestrzenią działania „funkcji poetyckiej” Jakobsona [...]. W terminologii Waltera Benjamina [...] ten „śródkod” mógłby odpowiadać temu, co autor *Zadania tłumacza* nazywa *die reine Sprache* (czystym językiem).

Pierwsza część niniejszego szkicu, odnosząca się do symbolicznej utraty czystego języka w chwili wygania z Raju, ma na celu prześledzenie związków

koncepcji „śródkodu” z myślą przekładową W. Benjamina – wyrażoną głównie w eseju *Zadanie tłumacza* (czytany w świetle tekstu *O języku w ogóle i o języku człowieka*) – oraz sposobów jej łączenia z ożywczą propozycją Romana Jakobsona. Kolejnej fazie rozważań towarzyszyć będzie analiza wybranych aspektów drugiej części tryptyku *Éden* – transkreacji biblijnego fragmentu o wieży Babel, stanowiącego źródłowy symbol wielojęzyczności domagającej się przekładu.

Eden: utrata jedności

Jak zauważa Adam Lipszyc, doniosłość eseju Benjamina oraz zrozumienie istoty tytułowego „zadania tłumacza” możliwe stają się dopiero po odpowiednim sprobematyzowaniu dwoistości, która zdaniem autora *Pasaży* miałyby charakteryzować język jako medium pełniące nie tylko funkcje desygnacyjno-semantyczne, lecz również działające w funkcji nośnika śladu rajskiej mowy czystych imion, która przed Upadkiem pozwalała pierwszym ludziom na idealne poznanie stworzenia (Lipszyc 2011: 70). Działanie tłumacza, podobnie jak aktywność filozofa, krytyka literackiego i historyka (cztery główne role, jakie przyjmował Benjamin), miałoby więc wymiar mesjański, dążąc do odzyskania utraconych imion, rozproszonych i zagubionych w mnogości instrumentalnie postrzeganych języków, przez co wyobcowany względem świata człowiek nie może się zwrócić ponownie ku rzeczom.

Celem przekładu jest według Benjamina (2011b: 30) ekspresja „najintymniejszych relacji między językami”, które miałyby polegać na tym, że „języki nie są sobie obce, lecz *a priori* i niezależnie od wszelkich historycznych związków pozostają spokrewnione pod względem tego, co chcą powiedzieć” (Benjamin 2011b: 30–31). Pokrewieństwa tego nie należy jednak mylić z podobieństwem bądź z identycznością historycznego pochodzenia, lecz raczej ze zbieżnością tego, co jest przez nie wskazywane – przy czym, jak zaznacza Lipszyc (2011: 78), termin *das Gemeinte* („to, co wskazywane”), pochodzący od czasownika *meinen*, może oznaczać zarówno relację desygnacji pomiędzy słowem a rzeczą, jak i relację ewokacyjną – która nie sytuje się po stronie desygnacji – pomiędzy całościowo pojmowanym językiem ludzkim a czystym językiem. Pokrewieństwo to ujawnia się wyłącznie w chwili wzajemnej komplementacji:

Wszelkie ponadhistoryczne pokrewieństwo języków polega raczej na tym, że każdy z nich jako całość coś wskazuje, a każdy to samo, co wszakże nie jest osiągalne dla żadnego poszczególnego języka, lecz jedynie dla ogółu ich uzupełniających się wzajemnie intencji: czysty język (Benjamin 2011b: 32).

Benjamin dopowiada, że czysty język – ukryty w językach poszczególnych, niedopełnionych; obecny wyłącznie w formie rozproszonej we właściwych im

sposobach wskazywania – będzie mógł wyłonić się dopiero z ich harmonii u meśjańskiego kresu dziejów. Przekład miałby w tym ujęciu stanowić próbiez stopnia oddalenia tego ukrytego języka od objawienia.

Zadanie tłumacza to „sprawić, by w przekładzie dojrzało ziarno czystego języka” (Benjamin 2011b: 36). Polega więc na tym, by „odnaleźć taką intencję skierowaną na docelowy język przekładu, która sprawi, że w języku tym rozbrzmi echo oryginału” (Benjamin 2011b: 35). Aby je wypełnić, konieczna jest redefinicja pojęć wierności i swobody, które zwykło się przywoływać w odniesieniu do tłumaczenia. Tradycyjne przywiązanie do sensu, które konwencjonalnie wyrażało się w wierności słowu, jest dla Benjamina niedopuszczalne nie tylko ze względu na radykalne odrzucenie komunikacyjnego wymiaru dzieła sztuki – „Albowiem żaden wiersz nie jest przeznaczony dla czytelnika, żaden obraz – dla oglądającego, żadna symfonia – dla słuchaczy” (Benjamin 2011b: 27) – lecz głównie za sprawą obecnego w nim paradoksu: pragnienie oddania sensu w utworach poetyckich przeważnie stoi w opozycji względem wierności desygnatowi, jako że kluczowe w nich jest powiązanie tego, co wskazywane, ze sposobem wskazywania, a zatem treści i zasady jej strukturyzacji w języku. W ujęciu Benjaminowskim dosłowność wynika więc nie z wierności sensowi, lecz z wierności strukturze sensotwórczej właściwej danemu językowi wraz z jego sposobami wyrażania. Filozof obrazuje tę relację metaforycznie:

Otóż tak jak skorupy naczyńia – po to, by można je było złączyć – muszą nie tyle być identyczne, ile odpowiadać sobie w najdrobniejszych szczegółach, tak też przekład – zamiast upodabniać się do sensu oryginału – musi raczej ukształtować się we własnym języku według właściwego oryginałowi sposobu wskazywania, miłośnie śledząc wszystkie jego szczegóły, tak by – podobnie jak skorupy rozpoznajemy jako ułamki jakiegoś naczynia – oryginał i przekład można było rozpoznać jako ułamki pewnego większego języka (Benjamin 2011b: 37).

Tłumaczenie powinno więc dążyć do wyluskania nie tyle znaczenia, ile właściwego oryginałowi sposobu konstrukcji znaczenia, i do oddania go w języku docelowym. Relacja pomiędzy oryginałem a przekładem jako tworamii pokrewnymi (wizja czystego języka – całego naczynia), lecz nie podobnymi (komplementarna zamiast identyczności fragmentów) możliwa jest do ustalenia dzięki istnieniu instancji wyższego rzędu, której obydwia twory stanowią realizację cząstkowe, lecz strukturalnie odpowiednie.

Koncepcja „czystego języka” stanowi lejtmotyw prac teoretycznych i przekładowych H. de Camposa, lecz brazylijski badacz dąży do odsunięcia „metafizyczno-mistycznego elementu” (Seligmann-Silva 2004: 77–78) teorii W. Benjamina poprzez powiązanie z propozycjami metodologicznymi będącymi w obiegu w drugiej połowie XX wieku. Rajski język czystych imion, obecny wirtualnie w sposobach wskazywania właściwych wszystkim językom w swojej nieredukowalnej różnorodności i mający się objawić u kresu dziejów jako możliwość powrotu do pierwotnego poznania istoty rzeczy, u Camposa funkcjonuje jako „założenie robocze”, które uprawomocnia przekład literalny rozumiany

jako transpozycja struktur znaczących, szczególną uwagę przykładając nie do znaczenia, lecz do sposobu organizacji znaczącego.

Właśnie w skupieniu na aspektach morfologicznych znaku, na jego materialności, Campos odnajduje możliwość powiązania teorii Benjamina ze strukturalnie zorientowanym językoznawstwem Romana Jakobsona, którego „funkcja poetycka języka”, poprzez „wysunięcie wyczuwalności znaku” (Jakobson 2007: 250), podkreśla wagę sposobu wskazywania w konkretnych wypowiedziach. Dzięki temu manewrowi teoretycznemu Camposowi udaje się jednocześnie dokonać istotnego przesunięcia w obrębie myśli przekładowej Benjamina: uznając „śródkod” – odpowiednik „czystego języka” – za „przestrzeń działania funkcji poetyckiej” (Campos 1994: 63), brazylijski tłumacz wprowadza aspekt komunikacyjny, który – jak już powiedziano – w myśli niemieckiego filozofa uległ kategorycznemu odrzuceniu.

Jakobson dostarczył również Camposowi podstawy do sformułowania pojęcia „transkreacji” jako aktu twórczego („kreacji”) w ramach transpozycji, stwierdzając, iż „gra słów czy – posługując się bardziej precyzyjnym terminem – paronomazja króluje w sztuce poetyckiej i [...] poezja jest nieprzetłumaczalna *ex definitione*. Możliwa jest tylko twórcza transpozycja” (Jakobson 2009: 49)³. Brazylijski teoretyk dostrzega w tym zaproszenie do ponownego stworzenia tekstów poetyckich, w tym dzieł awangardy (Majakowski, Joyce), elementów kanonu (Homer, Pindar, Dante) czy tekstów biblijnych.

Babel: afirmacja mnogości

Druga część niniejszego szkicu będzie poświęcona zaledwie dwóm wybranym przejawom kreatywności brazylijskiego tłumacza, widocznym w niewielkiej, lecz wyjątkowo złożonej transkreacji opowieści o wieży Babel, stanowiącej drugą część tryptyku *Éden*: kwestii języka oraz kwestii imienia Boga. Jako że niektóre elementy strategii przekładowej Camposa stanowią echo decyzji podjętych podczas prac nad tomem *Bere'shith*, niniejszej refleksji towarzyszyć będą nawiązania do transkreacji pierwszych passusów Księgi Rodzaju oraz Księgi Hioba.

Brazylijski translatolog zainteresowany był głównie poezją obecną w tekście biblijnym i dążył przede wszystkim do oddania aspektów formalnych istotnych dla oryginału, w tym elementów, które przeważnie zostają pominięte lub zamazane w konwencjonalnych przekładach (Campos 1993: 23). Nie zależy mu na wtórnym upoetyczeniu języka, który „nie ma nic wspólnego z zabiegami mającymi na celu odtworzenie ścieżki »funkcji poetyckiej« języka” (Campos 1993:

³ Ze względu na ograniczone rozmiary niniejszego opracowania pominięty zostanie wkład Maksa Bense'a w rozwój myśli przekładowej Camposa.

18), lecz na próbie rekonfiguracji złożoności formalnej oryginału w przekładzie na język portugalski w normie brazylijskiej.

We wstępie do *Babel & Desbabel* tłumacz objaśnia między innymi przekład hebrajskiego *לְשׁוֹן חַדָּשׁ* jako *lingua-lábio una*, zestawiając słowo „warga” (port. *lábio*), zbieżne ze znaczeniem oryginału (jako że w języku hebrajskim do określenia systemu znaków służących porozumiewaniu się używane jest nie słowo „język”, *לשון*, lecz „warga”, *שפה*), oraz słowo „język” (port. *lingua*), właściwe językowi docelowemu. Za pomocą jukstapozycji, wzmocnionej dodatkowo aliteracją i łączącej oryginalną etymologię z ekwiwalentem funkcjonalnym, udaje mu się uchwycić jednocześnie sposób wskazywania oryginału oraz przekładu, zamykając je w jednym języku oraz w jednej syntagmie⁴.

Najgęstszym miejscem biblijnego oryginału jest bez wątpienia końcowy fragment opowieści, w którym Bóg zstępuje na ziemię, aby narzucić Semitom swoje imię i doprowadzić tym samym do pomieszania języków. Derrida (2009: 382) w eseju poświęconym niejednoznacznemu statusowi słowa „Babel” podkreśla:

W wielkim skrócie: w samej chwili wypowiedziania „Babel” dowodzimy, że niemożliwe jest zdecydowanie, czy ta nazwa należy, właściwie i po prostu, do jakiegoś języka. Ważne jest, aby ten nierozstrzygalnik prowadził walkę o imię własne wewnątrz sceny genealogicznego zadłużania się [...] poprzez swe przekładalne-nieprzekładalne imię [Bóg] uwalnia uniwersalny rozum (nie będzie on już podporządkowany imperium jakiegoś szczególnego narodu), ale jednocześnie ogranicza w nim samą uniwersalność: zakazana przejrzystość, niemożliwa jednoznaczność. Przekład staje się prawem, zobowiązaniem i długiem, ale długiem, którego nie można już spłacić. Taka niewypłacalność zostaje zaznaczona w samej nazwie Babel, która zarazem tłumaczy się i nie tłumaczy, przynależy bez przynależności do jakiegoś języka i zadłuża się u siebie samej niespłacalnym długiem, u siebie samej jako innej. Oto jest babelowskie dokonanie.

Campos, który zresztą powołuje się na esej Derridy (Campos 2004: 78), pragnie zachować aporetyczny charakter słowa Babel jako nazwy własnej (imienia Boga, nazwy miasta, nazwy konkretnego passusu biblijnego) oraz pospolitej (hebrajskiego słowa oznaczającego „pomieszanie”, frazeologizmu powstałego na podstawie opowieść o wieży). Decyduje się na neologizację:

Chodźmy § zstąpmy §§
i zbabelizujmy § ich język-wargi §§§
Żeby § nie rozumiał §§ jeden §
języka-wargi drugiego

[...]

⁴ W przekładzie powyższego fragmentu wstępu zdecydowałem się na wersję „jeden język-wargi”, odsyłając do aliteracji obecnej w *lingua-lábio una* oraz, poprzez formę „wargi”, podwajając – śladem Camposa – postrzeganie warg jako znaku języka („wargi” jako mianownik liczby mnogiej) i języka należącego do warg („wargi” jako forma dopełniaczowa liczby pojedynczej).

Dlatego § nazwał się imieniem § Babel §§
 bo tam § zbabelizował On-Imię §
 język-wargi całej ziemi §§§
 I stamtąd § rozproszył ich On-Imię §§
 po powierzchni § całej ziemi⁵

Haroldo de Campos wprowadza neologizm *babelizar*, który uobecnia nieprzetłumaczalną nazwę własną Babel, odsyła do wielu znaczeń pochodnych (w tym do nazw pospolitych oraz do powszechnego frazeologizmu) oraz uzyskuje, jako forma czasownikowa, dynamikę właściwą chwili pomieszania języków poprzez narzucenie imienia Boga. Poprzez zbieżność form *Babel* i *babelizar* brazylijskiemu tłumaczowi udało się zachować tożsamość imienia, pod jakim objawia się Bóg, z kresem powszechnego języka.

Warto również zauważyć kreatywną kondensację obecną w formie *Ele-O Nome* („On-Imię”), odsyłającą, po raz kolejny, bezpośrednio do problemu boskiego imienia. Na poziomie semantycznym określenie złożone z zaimka osobowego oraz z rzeczownika *nome* („imię, nazwa, miano”), który samozwrotnie zaprzecza chęci nazywania – wszak odsyła nie do desygnatu, lecz do samego procesu desygnacji – stanowi transkreację tetragramu םןןן, zapisu niewymawialnego imienia własnego Boga, tworząc w tekście przestrzeń domagającą się dopełnienia, aby poprzez „zapowiedź (*anunciar*) boskiego imienia bez wypowiedzania (*enunciar*) go podług podlegającej dyskusji wymowy (*pronúncia*) zachować jego niewypowiadalność” (Campos 1993: 34). Na poziomie struktury natomiast złożenie *Ele-O Nome* stanowi – za sprawą sekwencji dźwięków [e], [l], [u], [m] i [i] – nieco zniekształcone echo hebrajskiego *Elohim* („bóg, bogowie”), a więc określenia Boga pochodzącego od rzeczownika pospolitego.

Podsumowanie

W poszukiwaniu „śródkodu” jako poetyckiego powszechnika, który w mnogości języków odnajduje podstawę swojego istnienia, H. de Campos dążył do uczynienia z przekładu narzędzia służącego zarówno afirmacji językowej i kulturowej różnorodności, jak i częściowemu zamazaniu granic dzielących ludzkość rozproszoną po zburzeniu wieży Babel. Myśl przekładowa Camposa, podobnie jak biblijne transkreacje jego autorstwa, czerpiące z symboliki rozpadu

⁵ Port.: „Vamos § baixemos §§ / e lá babelizemos § sua língua-lábio §§§ / Que § não entenda §§ um § / a língua-lábio do outro // [...] // Por isso § chamou-se por nome § Babel §§ / pois lá § babelizou Ele-O Nome § a língua-lábio de toda a terra §§§ / E de lá § dispersou-os Ele-O Nome §§ sobre a face § de toda a terra” (Campos 2004: 82–83). Za pomocą znaków §, §§ i §§§ Campos oznacza różnej długości pauzy, które wskazywały rytm lektury przekładów zgodny z „pneumatyką” tudzież „oddechem tekstu” oryginalnego (Campos 1993: 22).

pierwotnego języka, odsyłają do źródłowej sceny Upadku jako momentu utraty jedności z Bogiem, wyrażającej się w niemożności powrotu do mowy czystych imion, jak również do popotopowej sceny utraty jedności podczas budowy wieży Babel. Refleksja Camposa prowadzi do afirmacji różnorodności, ukazując możliwość zbliżenia do pierwotnej harmonii poprzez twórczy przekład.

BIBLIOGRAFIA

- Benjamin Walter, 2011a, *O języku w ogóle i o języku człowieka*, tłum. Adam Lipszyc, „Literatura na Świecie”, nr 5–6, s. 7–25.
- Benjamin Walter, 2011b, *Zadanie tłumacza*, tłum. Adam Lipszyc, „Literatura na Świecie”, nr 5–6, s. 27–41.
- Borowski Gabriel, 2012, *Transkreacja. Myśl przekładowa Haroldo de Camposa*, „Przekładaniec. Pismo Katedry UNESCO do Badań nad Przekładem i Komunikacją Międzykulturową”, nr 26, s. 87–107.
- Campos Haroldo de, 1990, *Oohélet / O-que-sabe. Ecclesiastes*, São Paulo.
- Campos Haroldo de, 1993, *Bere'shith. A cena da origem (e outros estudos da poética bíblica)*, São Paulo.
- Campos Haroldo de, 1994, *Transblanco. Reflexões sobre a transcrição de Blanco, de Octavio Paz, com um excuro sobre a teoria da tradução do poeta mexicano*, [w:] Octavio Paz, Haroldo de Campos, *Transblanco*, São Paulo, s. 63–69.
- Campos Haroldo de, 2002, *Iliada de Homero*, t. 1 i 2, red. Trajano Vieira, São Paulo.
- Campos Haroldo de, 2004, *Éden. Um tríptico bíblico*, São Paulo.
- Derrida Jacques, 2009, *Wieża Babel*, tłum. Adam Dziadek, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. Piotr Bukowski, Magda Heydel, Kraków, s. 375–383.
- Hiebert Theodore, 2007, *The Tower of Babel and the origin of the world's cultures*, „Journal of Biblical Literature”, t. 126, nr 1, s. 29–58.
- Jakobson Roman, 2007, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, tłum. Krystyna Pomorska, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, Kraków, s. 243–253.
- Jakobson Roman, 2009, *O językoznawczych aspektach przekładu*, tłum. Lucylla Pszczółowska, [w:] *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, red. Piotr Bukowski, Magda Heydel, Kraków, s. 43–49.
- Lipszyc Adam, 2011, *O nieprzekładalności przekładu*, „Literatura na Świecie”, nr 5–6, s. 69–95.
- Seligmann-Silva Márcio, 2004, *Haroldo de Campos. Tradução como formação e “abandono” da identidade*, [w:] *Transcrições. Teoria e práticas*, red. Tania Franco Carvalhal, Lúcia Sá Rebello, Eliane Fernanda Cunha Ferreira, Porto Alegre, s. 71–86.
- Steiner George, 2000, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, tłum. Olga i Wojciech Kubiński, Kraków.
- Strong John T., 2008, *Shattering the image of God. A response to Theodore Hiebert's interpretation of the story of the Tower of Babel*, „Journal of Biblical Literature”, t. 127, nr 4, s. 625–634.